



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Tradycja w procesie mityzacji

Author: Grzegorz Studnicki

Citation style: Studnicki Grzegorz. (2009). Tradycja w procesie mityzacji. W: J. Adamowski, J. Styk (red.), "Tradycja : wartości i przemiany" (S. 30-44). Lublin : Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Tradycja w procesie mityzacji

Niniejsze opracowanie jest wynikiem przemyśleń, jakie pojawiły się w trakcie lektury materiałów pokonferencyjnych z 1999 r. pt. *Kultura w powiecie. Problemy – zagrożenia – perspektywy* (1999) oraz recenzowanych prac magisterskich w Wydziale Etnologii i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie. We wspomnianych pracach jest wyczuwalna tendencja do oceniania przeszłości i tradycyjnych społeczeństw *in plus*. Ocena dotyczy najczęściej wybranych elementów uogólnionej wizji tego, co określa się społeczeństwem tradycyjnym i tradycją. Owe oceny wydają się wiązać z jakąś nieokreśloną nostalgią, czy tęsknotą za przeszłością i jej idealnym obrazem.

Obserwacja świata na poziomie tego, co lokalne oraz w skali makro wydaje się dostarczać świadectw, iż owa tendencja jest obecna we wszystkich formach życia społecznego, od słowarzyszeń regionalnych poczynsz, poprzez ruchy polityczne, etniczne, na fundamentalizmie kończąc. W potocznym obiegu funkcjonuje założenie, że tradycja, w której i poprzez którą „materializuje się” czas miniony (przeszłość), to podstawa zakorzenienia i dobro, które należy pielęgnować ze względu na interes społeczny i indywidualny, to wartość sama w sobie.

Założeniu temu towarzyszy proces mityzacji tradycji. W centrum poniższych rozważań znajdują się sytuacje społeczno-kulturowe, w których dochodzi do mityzacji przeszłości (tradycji) oraz to, czemu i komu owe działania służą, czyli w jakich sytuacjach najczęściej dochodzi do mityzacji tradycji oraz jaki kształt przyjmuje ona w wyniku tych działań. Są to najczęściej sytuacje spotykane potocznie, na co dzień: w prasie, telewizji, rozmowach, dyskursie politycznym, którym towarzyszą sformułowania typu: *tradycyjna kultura ludowa, tradycyjne obrzędy, tradycyjna wieś, tradycyjne społeczeństwo, tradycyjne potrawy, dawniej to było..., smak tradycji* itp. Najczęściej dotyczą one pewnego wyobrażonego, uproszczonego i wybiórczego obrazu przeszłości, jaki generują rozmaite grupy społeczne w trakcie swego trwania.

Wydaje się, że „tradycja” (cudzyśłów będzie dotyczyć tradycji poddanej procesowi mityzacji – „tradycja-mit”) odgrywała i odgrywa nadal ważną rolę w procesie nabywania tożsamości społecznej, indywidualnej i grupowej oraz pozwala ustosunkować się aktorom życia społecznego do teraźniejszości. Wydaje się, że „tradycja” to nie tyle ustalone instytucje, zwyczaje, wzory organizacji i zakorzenione nawyki, lecz ich wyobrażenia tworzone w zbiorowej wyobraźni określające stosunek do nich samych i świata. Taka *przeobrażona* w mit tradycja „uświęca” nasze działania – jawiąc się jako coś naturalnego – jednocześnie strukturyzuje świat dzieląc go na „my” i „oni”.

Każda grupa społeczna potrzebuje tradycji i jeśli jej nie ma, to dąży do jej stworzenia („wymyśla”).

Takie podejście do „tradycji” wymaga głównie ujęcia jej w sposób podmiotowy z uwzględnieniem wymiaru czynnościowego i przedmiotowego. J. Szacki i P. T. Kwiatkowski twierdzą, że w takim polu widzenia „tradycji” nie tyle ważna jest czynność przekazywania pewnych dóbr, czy sam przedmiot przekazywania, lecz stosunek danego pokolenia lub grupy społecznej do przeszłości (Kwiatkowski 1985: 94–95; Szacki 1971: 97–98). Takie ujęcie odnosi się do manifestowania przez ludzi własnego stosunku do tradycji i nowoczesności (względnie teraźniejszości). W tekście akcent będzie kładziony głównie na pozytywne waloryzowanie przeszłości, co nie wyklucza możliwości jej negatywnego wartościowania. Wydaje się, że ujęcie podmiotowe pozwala zrozumieć, dlaczego członkowie różnych grup społecznych i zbiorowości potrzebują *zmaterializowanego* w formie *mitu* obrazu przeszłości oraz jak to się dzieje, że pewien wycinek czasu, który z perspektywy czasu fizycznego jest neutralny, w perspektywie kulturowo-społecznej nabiera cech autorytetu, świętości i służy zbiorowości. Można przyjąć, że „tradycja” (niczym Weberowski *typ idealny*) służy jednocześnie jako narzędzie poznania rzeczywistości społeczno-kulturowej, ujmując je w pewne ramy i generuje nowe znaczenia i byty.

E. Bloch pyta, „czy przeszłość nie staje się interesująca dopiero wtedy, gdy pada na nią teraźniejszość, gdy ma w sobie coś, co sięga naszej teraźniejszości?” (Bloch 1984: 16). Równocześnie można postawić kolejne pytanie, czy tradycja nie staje się widoczna wtedy, gdy zaczyna niknąć (gdym prawdziwa tradycja to ta, której nie widać, a w której jesteśmy zanurzeni)? Staje się ona wówczas tradycją refleksyjną. Pozwala to zrozumieć sens i potrzebę mityzacji tradycji, która stając się częścią rzeczywistości społeczno-kulturowej wypełnia ją różnymi formami zdolnymi wpływać na ludzkie doświadczenia, stawiane pytania i problemy dotyczące współczesnej egzystencji, odpowiadać na niepokoje człowieka, funkcjonowanie ładu społeczno-kulturowego oraz organizuje strukturę symboli i instytucji (Kwiatkowski 1985: 97).

Taka „tradycja” jest jednocześnie wartością i wartościuje – staje się pewnym probierzem lub etalonem, dzięki któremu ocenia się współczesność. „Tradycja” to bliżej nieokreślona przeszłość, która przez fakt swej dawności staje się święta. To sentymentalne i nostalgiczne wyobrażanie przeszłości ma nie tylko legitymizować obecny porządek, ale i pewne działania nastawione na przyszłość. „Mit-tradycja” to upamiętnianie, które „wynika z postrzegania nieodwracalnego przemijania wydarzeń i ludzi”. „Zachowuje się w pamięci te wydarzenia, które zbiorowość uważa za ważne i godne przekazania następnym pokoleniom” (Kwiatkowski 1985: 102). W ten sposób powstaje *pamięć zbiorowa*, która jest formą *zmitologizowanej* tradycji. Owa *pamięć* to całokształt wyobrażeń na temat przeszłości grupy, które funkcjonują w świadomości żyjących członków określonej zbiorowości. Jest w posiadaniu żyjących ludzi, których można określić mianem *dysponariuszy* wiedzy i symboli tradycji. Sprawując nad nią kontrolę włączają jej poszczególne elementy do działań z zakresu polityki symboli i *przemocy symbolicznej*. Uświęcając i wartościując przeszłość czynią z niej tym samym narzędzie socjotechniki oraz podstawę do budowania tożsamości, odrębności jednostek i grup oraz oceny świata.

W tym miejscu mała uwaga dotycząca procesu tworzenia, przekazywania i stosunku do „tradycji” w zależności od charakteru społeczeństwa. W tzw. społeczeń-

stwie postfiguratywnym mamy najczęściej do czynienia z *jednolitym* obrazem przeszłości i „tradycji”. Jest to wynik przekazu za pośrednictwem żywego słowa mówionego. „Tradycja” postrzegana jest tutaj jako stan dany od początku oraz niezmienny. Tego typu społeczeństwa nie muszą uświęcać i mitologizować tradycje i przeszłości – ona już taka jest z samej swej istoty (Mead 2000: 23–59).

Sytuacja ta zmienia się w przypadku społeczeństw piśmiennych. Proces *uświęcania* tradycji jawi się jako działanie *świadome*. „Spisana tradycja” pozwala na jej śledzenie, a tym samym może nabierać nowych znaczeń i może być odmiennie interpretowana. Powstające odmienne wizje zbiorowej przeszłości są zależne od innych, zewnętrznych w stosunku do przeszłości faktów i czynników. Dzięki temu tworzone są nowe „tradycje” i sensory obiektywnie istniejącej przeszłości. W jednym i drugim przypadku „tradycja” ma charakter autorytarny, co wynika z „uprzywilejowanej” pozycji przeszłości. Konfrontując przeszłość z teraźniejszością i przyszłością można powiedzieć, że ta druga jest niewidoczna, nieustannie zapada się w przeszłość. Przyszłość z kolei jest czymś, czego jeszcze nie ma, jednak jej potencjał tkwi w przeszłości i teraźniejszości. Tylko przeszłość jest jedynym możliwym przedmiotem rozważań. Jako coś zaistniałego ulega utrwaleniu i staje się przedmiotem refleksji (Bloch 1984: 15).

Proces mityzacji tradycji (przeszłości) polega na operowaniu poszczególnymi i specjalnie wyselekcjonowanymi jej elementami, dzięki czemu zyskują one nowe funkcje, znaczenia i wyraz – przeszłość jest przekształcana i poddawana obróbce. Działanie to służy najczęściej uzupełnieniu społecznego dziedzictwa w teraźniejszości. „Mitologizowana tradycja” to mit rozumiany jako słowo, które jest komunikatem i sposobem wypowiedzania treści (Barthes 2000: 239). R. Barthes twierdził, że wszystko może być mitem, a sam *mit nie jest kłamstwem ani wyznaniem: jest naginaniem* (Barthes 2000: 261). Tradycja rozumiana jako znak lub język-przedmiot (składający się z *signifiant* i *signife*) w procesie mitologizowania staje się *signifiant* i nabiera szczególnego mitycznego znaczenia *signife*. Nadbudowuje się nad pojęciem „tradycji” wtórny system semilogiczny.

W trakcie takiego procesu „tradycja” ulega swoistej deformacji: historia zamienia się w naturę – stwierdza istnienie jakiegoś porządku jako naturalnego. Przeszłość w tym procesie nie jawi się jako zwykła przeszłość. Nabiera symbolicznego znaczenia. Dzięki konotacji znaczeń powstających poprzez odniesienia elementów znaczących do szerszych kontekstów kulturowych dochodzi do zwielokrotnienia znaczeń wyrastających z danego znaku. Używając słów R. Barthesa można powiedzieć, że *przeszłość i „tradycja” w procesie mitologizacji stają się wtórnymi systemami semilogicznymi – stają się obrazem-do-dyspozycji* (Barthes 2000: 281).

Pod tym względem mity są bliskie ideologii i niejednokrotnie ją wspierają. Mit sprawia, że określony światopogląd wydaje się niepodważalny i naturalny. Jednocześnie znaki nie mają jednolitego, stabilnego znaczenia – są polisemiczne. To odbiorcy tekstu (znaku) dokonują odpowiedniej jego interpretacji zgodnie z posiadanym przez nich repertuarem kulturowym, znajomością kodów kulturowych i bardziej lub mniej świadomymi intencjami oraz czasów, które są ich udziałem. Znaczenie znaków podlega procesom negocjacji znaczeń w obrębie konwencji społecznej (Chris 2005: 106–107). Z tego też powodu „tradycja” oraz przeszłość mogą być wykorzystywane przez różne grupy w podobny i zarazem odmienny sposób – mogą być

odczytywane na wiele sposobów, co powoduje, że mamy do czynienia z „tradycjami”. Za konkretnym obrazem „tradycji” kryje się odpowiedni światopogląd, dla której jest ona narzędziem.

W kręgu europejskim można odnaleźć wiele przykładów instrumentalnego traktowania tego, co kryje się pod pojęciem „tradycyjne” m.in. w celach naukowych, jak i dla krytyki nowoczesnego społeczeństwa, zaznaczenia jego kryzysu, w celach politycznych, społecznych akcentujących potrzebę zmian, budowania nowego porządku, tożsamości itp. Do takich zabiegów uciekali się m.in. anarchiści, np. dla P. J. Proudhona tradycyjny porządek symbolizuje możliwość pełnego rozwoju człowieka (1974: 365–366); dla P. Kropotkina wspólnota wiejska jest przestrzenią jednej z czystszych form pomocy wzajemnej, tak potrzebnej do stworzenia społeczeństwa anarchio-komunistycznego (por. 1946: 122–126)). Dla słowianofilów takich jak I. Kirjewski, P. Dostojewski czy L. Tołstoj obraz wsi rosyjskiej miał być alternatywą dla hedonistycznego i intelektualnie zepsutego społeczeństwa Zachodu, skażonego grzechem racjonalizmu (Buruma, Margali 2006: 98).

Przebija się tu znany na Zachodzie mit „szlachetnego dzikusa”, który w różnych wariantach jest powielany również m.in. przez ekologów (człowiek żyjący w zgodzie z naturą), prawników (np. obraz chłop polskiego i związany z nim mit Polakakatolika, religijność ludowa itp.), twórców reklamy (np. zarysowana swojskość, naturalność, sielankowość oraz witalność, wigor i zdrowotne walory wsi polskiej w reklamach „oleju kujawskiego”, piwa „Harnaś” itp.). „wiejskość” i „tradycyjność” ma kojarzyć się ze swojskością, naturalnością, zdrowymi relacjami międzyludzkimi i solidarnością społeczną. Jednocześnie obraz wsi może stać się symbolem zacofania, wstecznictwa, hamulca przemian i rozwoju (w tym przypadku jest mitem negatywnym lub anty-mitem).

„Tradycja” nabierając nowego znaczenia zaczyna pełnić funkcję mitu politycznego zmuszającego do podjęcia odpowiednich działań. M. Strutyński stwierdza, że mit nie może powstać w próżni – impuls daje mu historia (Strutyński 2006: 148). Na Zachodzie, od doby oświecenia, które zapoczątkowało przeobrażenia społeczno-kulturowe, wielokrotnie zaprzęgano „tradycję” (przeszlą *teraźniejszość ojców*, zamienioną w dziedzictwo żyjących) do stworzenia nowych instytucji, grup, reguł postępowania. Wykorzystywano ją w tym celu do realizacji rozmaitych wartości, począwszy od równości i sprawiedliwości, poprzez wartości takie jak patriotyzm, naród, klasa społeczna, lojalność, obowiązek, a na lokalnej lub etnicznej odrębności ostatnich dziesięcioleci kończąc. „Tradycja”, jako element mitu politycznego, służy reprodukcji symboli i wyobrażeń dotyczących wspólnoty. Sam obraz „tradycji” niejednokrotnie był i jest naginany do potrzeb grupy, czasów i sytuacji.

W dzisiejszych czasach, gdy tożsamość kulturowa, lokalna, narodowa staje się wyborem, gdy nie liczy się już sam fakt miejsca urodzenia, więzy krwi, bardzo ważny jest komponent ideologiczny mający wzmocnić przynależność, z pomocą przychodzi „tradycja”. „Mit-tradycja” stanowi specyficzną historię i kreśli specyficzną przestrzeń. Jak pisze Vladimir Tismaneanu:

historia, jaką opowiada mit [...], ma swoje korzenie w przekonaniach, aspiracjach, gorących oczekiwaniach, nadziejach, frustracjach, złudzeniach i rozczarowaniach. Wszystkie ideologie mają

mityczne jądro [...]. Mit stanowi połączenie koncepcji emocji, jest namiętnym pragnieniem osiągnięcia pierwotnego celu [...] rodzi się z rozbieżności pomiędzy światem realnym a światem naszych aspiracji [...], proponuje inną rzeczywistość, egzystującą poza historią [...], dostarcza tożsamości i orientacji w rozczłonkowanym świecie (Tismaneanu 2000: 52-53).

„Tradycja” odpowiada na pytanie o tożsamość, wspólnotę, podstawy i sens naszej egzystencji, staje się jednocześnie elementem kontemplacji, jak i wezwaniem do działania. W sytuacji nostalgii za utraconym czasem jedności i wspólnoty oraz rozczarowaniem demokratycznym pluralizmem, działa niczym lekarstwo służące zaspokojeniu głębokich potrzeb religijnych i uzasadnia dążenia moralne. Mit-tradycja ma motywować ludzki entuzjazm do działania i pełni funkcję kompensacyjną (Tismaneanu 2000: 54). „Tradycja” powstaje w reakcji na terażniejszość i jej kondycję społeczno-kulturową. Dostarcza ona standardów do osądu rzeczywistości. V. Tismaneanu twierdzi, że owe mity nie tylko osądzają rzeczywistość, ale starają się ją zastępować – mają szczególną moc, gdyż bazują na nadziejach, pragnieniach i lękach (Tismaneanu 2000: 28-29). Wyrastają z tęsknoty za (podobnie zmitologizowaną) równością, solidarnością potępiają zło społeczne, jakie niesie nowoczesne liberalne społeczeństwo niszczące dotychczasowe wspólnoty. Patrząc poprzez „przeszłość” nowoczesność niszczy ono wspólnotę bazującą na „bralerstwie”, jawi się jako hałaśliwa, zepsuta, a jej wartości są puste, sztuczne i bezduszne.

W tym świetle „tradycja” staje się źródłem pocieszenia i szansą dla przyszłości. Snując „fantazje” o własnym pochodzeniu, odrębności, budowane są tożsamości.

Gdy rozpadają się przyjęte identyfikacje, a dawne systemy przekonań tracą sens, wtedy tendencja do symbolicznej kompensacji jest czymś normalnym (Tismaneanu 2000: 30)

- to wynik potrzeby stabilizacji i normalności. Pojawienie się „tradycji” jest jednocześnie wyrazem kryzysu nowoczesności, która utraciła wszelkie narzędzia weryfikacji idei i wartości oraz nie przyniosła rozwiązania problemów. „Idealne” obrazy przeszłości komunikują, że Zachód, technologia i pragmatyczne procedury, nie są w stanie zaspokoić potrzeb psychicznych człowieka. Komunikują one jednocześnie chłód cywilizacji i brak pierwiastka transcendencji pracując na rzecz okcydentalizmu.

Z. Bauman pisze, że w płynnej nowoczesności pojęcie „my” oraz tożsamości nie są dane, lecz „zadane”. Jego zdaniem, współcześnie obserwujemy dwa wątki fascynacji tożsamością: dążenie do indywidualności oraz dociekanie, gdzie należę. Drugi wątek wiąże się z poszukiwaniem zaimka „my” a więc tego, co łączy *mnie* z *innymi ludźmi* – obszaru objętego odpowiedzialnością moralną i wspólnymi symbolami, a więc wspólnotą (Bauman 2006: 28-29). Naprzeciw tym potrzebom wychodzi „mit-tradycja”. Każda wspólnota, aby mogła trwać, potrzebuje mitu – pewnych wyobrażeń, które stają się dla niej „pożywieniem” nadającym sens jej istnieniu. Jednocześnie „mit-tradycja” proponuje powrót do ziemi i wspólnoty – oferuje wolność poprzez wyzwolenie się autonomii. Mit kreuje społeczne poczucie bezpieczeństwa, któremu nieustannie zagraża zmieniająca się nieprzewidywalna codzienność (jednocześnie potęguje owe odczucia). „Tradycja” staje się dla współczesnych swoistym punktem odniesienia w rzeczywistości. Poprzez nią dokonuje się oglądu rzeczywistości, a jednocześnie pomaga ona adaptować się do złożoności i niejednoznaczności otaczającej rzeczywistości (Milicz 2006: 162).

Czytając pracę *Okcydentalizm, Zachód w oczach wrogów* można odnieść wrażenie, że różne postaci okcydentalizmu żywią się i funkcjonują dzięki mitom dotyczącym przeszłości i tradycji, aby podjąć krytykę i zanegować świat Zachodu. Zgodnie z „okcy-logiką” jest on odpowiedzialny za zanik duchowości, czystości wiary, ateizm, materializm, indywidualizm, hedonizm, relatywizm, rozwój przemysłu i miast, upadek społeczności wiejskich. To z kolei jest źródłem patologii, upadku moralnego i odczłowieczenia itp. (Buruma, Margali 2006: 29–30) Zachód ze swą moralnością kupiecką i kombinatorstwem jawi się jako zagrażający dotychczasowemu łaadowi i temu, co ludzkie oraz wzniosłe. Przecistawiany jest własnej wyidealizowanej kulturze i „tradycji”. Romantyczna duchowość, która materializuje się w tym, co „tradycyjne”, czy „ludowe”, „wiejskie”, „prowincjonalne” przeciwstawia się nadmiarowi racjonalizmu, który pozbawia człowieka tego, co ludzkie – tzn. duchowe oraz związane z sercem, instynktowne, autentyczne, naturalne. Romantyczna „tradycyjna”, „uduchowiona” przestrzeń wiejska przeciwstawia się racjonalnej pustyni duchowej zachodnich miast (tamże: 80, 84). Staje się ona miejscem, gdzie odnaleźć można to, co utracono już w miastach w imię rozwoju, technologizacji oraz racjonalnego rozum.

Proces mityzacji i gloryfikacji tego, co tradycyjne, nie jest obcy współczesnym formom okcydentalizmu takim jak fundamentalizm religijny. Zdaniem S. Brucc’a, fundamentalizm stanowi radykalną rewizję przeszłości wywołaną zmianami zagrażającymi tradycji. Wpisuje się w działania stanowiące odpowiedź na zmienny społeczne, powodowane modernizacją i ponowoczesnością. Kształtują się one w oparciu o postrzegane zagrożenie wobec tradycji, jak i o dostępne możliwości stawienia czoła owym zmianom. Celem oporu jest odtworzenie poczucia uniesienia i zaangażowania, właściwego pierwotnym wspólnotom, przywrócenie teraźniejszości charyzmatycznej intensywności, w oparciu o którą formowała się zbiorowa tożsamość.

S. Bruce uważa także, że organizacje fundamentalistyczne przejawiają ogromne przywiązanie do wybiórczo postrzeganej przeszłości, łącząc ją niejednokrotnie ze skłonnością do wykorzystania nowoczesnej technologii. Grupy fundamentalistyczne rekonstruują i przekształcają tradycję dla osiągnięcia współczesnych celów (Bruce 2006: 23–25). Mitologizując tradycję fundamentaliści dokonują „przebudowy” przeszłości, by wykorzystać ją do budowania nowych tożsamości – skrojonych do nowych czasów. Fundamentalizmy chrześcijański i islamski, uciekając się do pewnych uproszczeń – personifikując zmiany społeczne, odbierając je jako kwestię moralną – wyrastają z negatywnej oceny współczesnego świata. Mit pierwotnej wspólnoty trzymającej się Pisma Objawionego uzasadnia i wzmocnienia wyrazistość oraz moc negatywnej oceny teraźniejszości. Dlatego organizacje fundamentalistyczne znajdują posłuch głównie wśród grup społecznych, które najdotkliwiej odczuwają rozpad wspólnot, destrukcję świata, który jest im znany.

W świecie islamu bazę społeczną dla organizacji fundamentalistycznych stanowią niższe klasy miejskie i niższe warstwy średnie, studenci pochodzenia wiejskiego lub małomiasteczkowego, czyli te osoby, które tkwią w zawieszeniu pomiędzy tradycyjnymi wartościami wyniesionymi z domu a wartościami intelektualnymi opartymi na wzorach Zachodu. To one najdotkliwiej odczuwają zmiany i upadek dotychczasowych wspólnot opartych na więzach krwi, braterstwie, wzajemnej pomocy i wsparciu duchowym, dających poczucie własnej tożsamości i wartości (Mrozek-Dumanow-

ska 2000: 54). Symboliczny język islamu wydaje się manipulować pojęciem tradycji, sięganiem do korzeni, by skupiając się na własnych wartościach kulturowo-religijnych pomóc ludziom w odnalezieniu własnej tożsamości (tamże: 89).

Zagubienie jednostek i grup społecznych w procesie modernizacji stanowi ważną przyczynę zwrotu w kierunku własnej tradycji. W takiej sytuacji, selekcji tradycji towarzyszy odczytywanie jej według nowych potrzeb – rekonstruowania i umacniania pojęcia grupy, „my”. Mitologizacja i idealizacja własnej tradycji, kultury i religii daje poczucie własnej wartości, tożsamość oraz ucisza lęki, jakie rodzi nowoczesność i związana z nią odpowiedzialność. Fundamentalizm to orientacja na przyszłość, dająca oparcie w grupie i pozwalająca rozładować lęk przed ciężarem podejmowanych samodzielnie decyzji (Barman 2000: 319).

Podobne mechanizmy rządzą fundamentalizmem protestanckim. Tutaj potencjalne zaplecze społeczne stanowią przedstawiciele grup, które straciły najwięcej na procesie modernizacji i industrializacji: klasa drobnomieszczańska, drobni przedsiębiorcy i producenci. Racjonalizm, kult rozumu, pragmatyzm, kalkulacja, wprowadziły pęknięcia w dotychczasowy świat, a obowiązujące dotychczas kryteria przestają spełniać swą rolę, a to budzi i wzmacnia poczucie lęku. Zmusza też do pewnej formy aktywności, angażowania się, by nie czuć się biernym. Współczesne ruchy odnowy religijnej odwołują się do odczuć tęsknoty za dawnymi zmitologizowanymi wspólnotami, których członkowie polegali na sobie i odnosili wspólnie sukcesy. Są one wysiłkiem obejmującym twórczą interpretację idei i symboli religijnych oraz wybiórczego interpretowania przeszłości w celu stworzenia nowej jakości, gotowej przeciwstawić się temu, co przynosi Zachód (Mrozek-Dumanowska 2000: 13–14).

Można powiedzieć, że wszystkie postacie okcydentalizmu odzwierciedlają manichejską wizję świata z podziałem na to, co dobre: duchowe i boskie, oraz na to, co negatywne i złe: materialne, diabelskie, produkt ludzkich rąk. W tej binarnej opozycji to, co tradycyjne, stoi po stronie „dobrego”, a to, co racjonalne i nowoczesne – po stronie ocenianej negatywnie. „Tradycja” łączy się z intuicją, poznawaniem świata sercem, z tym, co irracjonalne, tajemnicze, idealne, sacrum, bliższe boskiemu porządkowi, jak i z przestrzenią pozamiejską. Dlatego fundamentalizm negatywnie ocenia przestrzeń miasta jako coś sztucznego, przeciwnego Bogu, będącego produktem handlu, ekonomii, modernizacji, ludzkiego rozumu, a więc siedzibą zgnilizny i bałwochwalczych praktyk oddawanych nie Bogu, ale materii i samemu człowiekowi. Mit czystej i nieskalanej tradycyjnej przestrzeni wiejskiej jest przeciwstawiany społeczeństwu egalitarnemu, demokratycznemu zakładającemu istnienie społeczeństw neutralnych światopoglądowo, bazującemu na relatywizmie sprowadzającym religię do jednego z możliwych sposobów opisu świata.

Procesowi mityzacji tradycyjni towarzyszy *reanimacja wybranych elementów kultury ludowej*, co może przyjmować m.in. postać folkloryzmu, czyli staje się

działalnością świadomie inspirowaną, kierowaną, mającą swoich menedżerów, ideologów, propagatorów [...], odwołuje się do oryginalnych źródeł kultury chłopskiej na zasadzie przypo-

mnienia, interpretacji i prezentacji treści, które w skali społecznej już zamarły i zachowały się jedynie w dokumentacji (Burszta 1974: 308–314).

Folklorystyka w odpowiedzi na globalizację i homogenizację może inicjować działania mające na celu znalezienie lokalnego zakorzenienia (Burszta 1998: 169) Mityzacja tradycyjnej kultury służy do tworzenia, jak to nazwał Eric Hobsbawm, *tradycji wytworzonej*. Inaczej mówiąc:

zbiór praktyk, będących niegdyś zbiorem akceptowanych i/lub respektowanych w skali społecznej reguł rytualnych i symbolicznych, które wyrażają pamięć o wartościach i normach zachowaniowych na zasadzie ich powtarzania, co automatycznie zakłada ich związek z przeszłością [...] pojawia się wówczas, gdy obumiera zespół symboli rytuałów, z których buduje się wizję przeszłości na potrzeby teraźniejszości.

Proces służy trzem celom: 1) ustalania i symbolizowania społecznej spójności lub członkostwa w realnych, względnie sztucznych wspólnotach, 2) powoływania i legitymizowania instytucji, statusu lub relacji autorytetu, 3) socjalizacji, przypominania wierzeń, systemów wartości i konwencji zachowań (Burszta 1998: 171).

W świetle dokonywanej analizy „kultura ludowa” staje się jednym z aspektów wspólnoty wyobraźni jako tworzenia obrazu „małej ojczyzny”, oazy *orbis interior* w globalizującym się świecie, w którym coraz mniej jest szans na zakorzenienie prawdziwe. Wytwarzanie tradycji służy po to, aby – jak to ujmie Lamont Linstrom – odczytywać teraźniejszość w pojęciach z przeszłości poprzez opisywanie przeszłości w pojęciach teraźniejszości. Wyobrażenia kultury ludowej, „tubylczej” lub tradycyjnej są wykorzystywane do budowy w ramach ideologii kulturalizmu lub komunitaryzmu nowego systemu własnej, odrębnej tradycji znaków tożsamości. W takim procesie „kultura staje się znakiem odrębności, podkreśla swoistość i zwartość – jest powodem do dumy” (Burszta 1998: 171–172). Z punktu widzenia grupy tworzącej symbole odrębności w procesie tym ważne są elementy krajobrazu czy architektury oraz miejsca znaczące historycznie (Edensor 2004: 65, 71). W Polsce takimi elementami są np.: Jasna Góra, Wawel, Stocznia Gdańska, Kopalnia Węgla Kamiennego „Wujek”, Giewont, wierzby w krajobrazie Mazowsza, góralskie chaty itp.

Mitologizowanie tradycji w celu tworzenia tożsamości zbiorowych można rozpatrywać jako rodzaj praktyk kulturowych – aktów twórczych, które Paul E. Willis nazywa „sztuką” (Willis 2005: 26–27). Oznacza to, że działania człowieka mają na celu tworzenie znaczeń.

Istoty ludzkie nie tylko walczą o przetrwanie, tworząc i przetwarzając materialne warunki swej egzystencji, lecz także starają się zrozumieć świat i swoje w nim miejsce. Jest to produkcja kulturalna [...]. Kulturowe praktyki tworzenia znaczeń są motywowane ze swej strony jako aspekty tworzenia tożsamości i konstruowania „ja” – tworząc nasze światy kulturowe, w których stwarzamy siebie. Tworzenie tożsamości odbywa się poprzez twórcze praktyki kulturowe, które wytwarzają coś, czego wcześniej nie było, a przynajmniej nie w całości i nie w taki sam sposób (Willis 2005: 15–16).

Stare, nieaktualne światy nie dostarczają już wiarygodnych praktyk – tradycje klasowe, praca, religia, rodzina, role społeczne, edukacja humanistyczna nie gwarantują stabilnych tożsamości połączonych jednorodnymi treściami – trzeba je stwo-

rzyć na nowo. W takich warunkach należy bardziej niż kiedykolwiek pracować nad własnym znaczeniem w sferze kultury. Tworzenie znaczeń i odkrywanie różnic to stały proces, w którym ludzie posługują się materiałami pochodzącymi ze świata kultury i ciągle je przetwarzają. Budowaniu tożsamości i znaczeń ma służyć „przeszłość”, „tradycja”, „kultura ludowa”. „Przeszłość”, dopasowując się do „teraźniejszości”, staje się jednocześnie częścią szerszego kontekstu (tła), w którym buduje się własną tożsamość. Jako element rzeczywistości symbolicznej służy odtwarzaniu tożsamości, dostarcza pewnych ram orientacji, kryteriów oceny zjawisk. Tworzy pola znaczeń, w których jednostki i grupy w ramach interakcji poruszają się, tworzą indywidualne i zbiorowe tożsamości. Proces ten jest w pewnym sensie zdeterminowany konkretnymi warunkami materialnymi, społecznymi i kulturowymi. To szerokie tło społeczne wyznacza ramy i sposoby wykorzystania owych fragmentów rzeczywistości.

Mityzacja „tradycji” wydaje się wynikać z potrzeb człowieka do budowania odpowiednio spójnego obrazu rzeczywistości, kreowania jej na potrzeby indywidualne, mikro- i makrospołeczne. Zmiany zapoczątkowane rewolucją naukowo-techniczną wydały się zwiększać i potęgować owo zapotrzebowanie. Tworzony model przeszłości i tradycji będzie się różnił w zależności, od tego, czy budują go ludzie o orientacji tradycjonalistycznej, modernistycznej, czy postmodernistycznej. To, jak postrzegają oni współczesność, przekłada się na postrzeganie tego, co było w przeszłości. J. Friedmann stwierdza, że kryzys tożsamości modernistycznej może prowadzić do powstania tożsamości postmodernistycznej lub tradycjonalistycznej (Bokszański 2006: 232). W tym ostatnim przypadku szczególną rolę będzie odgrywać zmitologizowana tradycja.

Tożsamość tradycjonalistyczna „oferuje cenione poczucie zakorzenienia w przeszłości i wartościach, do których stosunkowo łatwo jest się odwołać” (Bokszański 2006: 233) w celu podtrzymania struktury tożsamościowej. Wzrost rozlicznych przejawów etniczności, kultów religijnych i innych form tradycjonalizmów jest wynikiem osłabienia modernizmu w cywilizacji Zachodu. Różne formy etnifikacji polegają na budowaniu poczucia „my” za pomocą środków właściwych społecznościom tradycyjnym (zmistyfikowane pokrewieństwo, wspólnota krwi, rytualizacja, absolutyzacja rodzimej kultury itp.) (Bokszański 2006: 232–233).

W tym procesie „tradycja” staje się częścią treści tożsamości indywidualnej (jej komponentem), a w szczególności tożsamości zbiorowej. Stanowi fragment wytworzonej przez daną grupę kultury symbolicznej. Mity te są zbudowane z „przekazów” pochodzących z przeszłości, sięgają do kultury symbolicznej i według własnej wewnętrznej logiki (wynikającej z potrzeb grupy) jest dokonywana ich reinterpretacja. Służy to podtrzymywaniu granic wobec „obcych” lub „innych” i konstruowaniu kolektywnej tożsamości (w oparciu o podobieństwo z innymi i ciągłość w czasie). W każdym przypadku pojawia się zafałszowany, zniekształcony i zmitologizowany obraz przeszłości, który trudno jest zmienić.

Podobnie jak w XIX w., tak i dziś proces globalizacji i niesione przezeń zmiany społeczne, różnorodność wartości, relatywizm budzą potrzeby, które wpływają na próby rekonstrukcji więzi przypominających te ze społeczeństw pierwotnych. Poczucie tożsamości grupowej (etnicznej), tłumione wcześniej przez państwa narodo-

we, w sytuacji osłabienia jego dotychczasowej uprzywilejowanej pozycji uzyskuje swe nowe znaczenie. Zwrot w kierunku etnicznych wspólnot pozwala wypełniać pustkę w naszej tożsamości. Jednocześnie, jak większość naszych współczesnych identyfikacji, staje się sprawą świadomego wyboru. „Mit-tradycja” jako element kultury symbolicznej działa niczym Durkheimowska religia – personifikuje to, co dla danej grupy jest najważniejsze i jest godne szacunku, czyli samą wspólnotę.

Niejednokrotnie „zmitologizowana tradycja” powstaje na zasadach *wishfull thinking*. Zmitologizowana przeszłość nie jawi się jako po prostu dana, lecz nabiera wyjątkowego znaczenia i kształtu. Towarzyszą temu najczęściej waloryzujące pozytywne zwroty: „to były czasy” lub „dawniej to był porządek” itp. W tworzonych „tradycjach”, u źródeł których leży „tęsknota za rajem utraconym”, przeszłość jawi się jako spokój i porządek i staje po stronie *sacrum* oraz jest postrzegane jako ludzkie, autentyczne i naturalne. „Tradycja” ma odpowiadać na pytania powstałe w rezultacie przemian społeczno-kulturowych: kim jestem, kim jesteśmy itp., a więc zaspakajają odwieczne potrzeby człowieka związane z własną identyfikacją społeczną.

Mit pozwalając się adaptować do nowych warunków (jako forma ekspresji), mówi jednocześnie o stosunku do rzeczywistości tych, który się nim posługują. „Tradycja” staje się częścią modelu wiedzy, dzięki czemu człowiek wyznacza sobie kurs, kieruje swoimi ocenami i uczuciami, stawia pytania, a dzięki temu potrafi względnie ustalić swoją pozycję na „mapie” społeczno-kulturowej. Mit jest zbudowany z materii historycznej, która ulega pewnemu przetworzeniu w postaci generalizacji i symplifikacji. Mit tradycji staje się ideą i programem działania – odzwierciedla dążenia grup społecznych – mit ma wyznaczać wartości do realizacji. Współcześnie „tradycja” pozwala wybranym grupom ludzi kształtować nowe odpowiedzi na stare pytania i utrzymać stabilność na poziomie potrzebnym do przeżycia struktur rzeczywistości tak, aby były one *znośne antropologicznie* (Klemczak 2006: 53–540). Tutaj można zastanawiać się, jaką rolę w procesie generowania „modeli wiedzy” odgrywa: antropolog, etnolog, etnograf, podróżnik, ich opisy i epistemologie?

Clifford Geertz pisząc o rozterkach współczesnej antropologii stwierdza, że „pisanie etnografii wiąże się z opowiadaniem historii, robieniem zdjęć, wymyślaniem symbolizmów i rozwijaniem metafor”. Takie postępowanie wynika z właściwego dla Zachodu „pomieszczenia wyobrażonego z urojonym, fikcyjnego z fałszywym, kreowania faktów z ich fabrykowaniem oraz z przekonania, że rzeczywistość ma swój własny język i w nim powinna być opisywana”. W antropologii niejednokrotnie jest obecny dyskurs mityczno-poetycki, a same opisywanie rzeczywistości może nabierać charakteru ideologicznego. Pisanie o „byciu tu” i „byciu tam” ma przekonywać czytelnika, że to, co czyta, jest autentyczną relacją napisaną przez kogoś zaznajomionego ze sposobem życia w jakimś miejscu i czasie, wśród jakiejś grupy ludzi, a tym samym jest analizowane, badane, celebrowane (Geertz 2000: 189–191, 193).

Opisywana rzeczywistość ma się jawić jako obiektywnie istniejąca i neutralna, jednak jej „odzwierciedlony” obraz w literaturze jest odbiciem mniej lub bardziej uświadamianych wartościowań kulturowych, sentymentów itp. Taki opis nie jest już zwykłym opisem, ponieważ pod maską obiektywności przemycą ukryte wartościowania. Mieści się w obszarze pewnej strategii mającej na uwadze proces wychowawczy kształtujący postawy. Opis zastanej rzeczywistości staje się za sprawą etno-

grała formą „dzieła literackiego”, które w określonych warunkach zaczyna żyć własnym życiem, a z upływem czasu może stać się dla opisywanej społeczności źródłem wiedzy o samej sobie, inspirując ją do działań podtrzymujących jej odrębność, trwanie i tożsamość (por. Hanson 1999: 197).

Zapis minionych czasów staje się bazą do wytwarzanej tradycji i działalności ruchów społecznych odrzucających nowy porządek, który jawi się jako narzucony z zewnątrz. Gloryfikowana własna tradycja ma zrationalizować działania ruchów: trybalistycznych, natywistycznych, konserwatywnych i kontrakulturalnych. Staje się jednocześnie czynnikiem mobilizującym, symbolem odrębności i bronią w walce o odrzucenie dominującej obcej kultury (np. Korsykanie, Bretończycy). Tylko wybrane przez grupę elementy nowej, „zewnętrznej” kultury służą zachowaniu własnej kultury (połączenie natywizmu z witalizmem, syntetyzm).^{*} Zdaniem Ewy Nowickiej, różne ruchy społeczne, w zależności od wielu czynników, proponują rozmaite rozwiązania w sytuacji zagrożenia, kryzysu lub zniszczenia własnej kultury wskutek kontaktu z kulturą społeczeństwa dominującego politycznie i gospodarczo. Jednak zawsze własna kultura staje się centrum zainteresowania doktryny ruchu. Wtedy ruchy te dążą do takiej przebudowy własnego społeczeństwa, aby mogła zaspokoić tęsknotę, nadzieję i aspiracje zmienione pod wpływem kontaktu (Nowicka 1972: 22).

Również nauki humanistyczne nie są wolne od mityzacji przeszłości. Nieraz pod pozorami naukowości są przemycane ukrywane lub nieuświadomiane pragnienia i sentymenty. Mit wówczas może się ukryć pod postacią Weberowskiego *typu idealnego*, tak często stosowanego w naukach społecznych. Mitologizując przeszłość akcentują stopień osłabienia współczesnej kultury, co pomaga uwypuklić różnice pomiędzy tym, co jest obecnie, a tym, co było, tak jak to czynią w swych pracach Daniel Bell (1998) czy Allan Bloom (1997). Spokojna, bezpieczna przestrzeń małych miasteczek, społeczności wiejskich, spójne klasowo i zawodowo grupy społeczne, wspólnoty sąsiedzkie, są przeciwstawiane społeczeństwu opanowanemu przez: konsumpcję, indywidualizm, hedonizm, relatywizm, anarchię moralną, atomizację, anomie społeczną.

Mit tradycyjnej wspólnoty ma mobilizować do działania. Ma na celu m.in. przemianę konsumentów w obywateli oraz przynieść odrodzenie wspólnot. Porównanie obecnego stanu społeczeństwa z idealizowanym, ze zmitologizowaną bezpieczną przeszłością, ma potęgować w odbiorcy takiego komunikatu stan poczucia zagrożenia, osamotnienia i utraty świata idealnego – Arkadii. Mit w takim znaczeniu uwypukla zmianę społeczno-kulturową, która budzi stan niepokoju. Akcentując pozytywne aspekty tradycyjnych wspólnot – operując jego modelowym wyobrażeniem – sygnalizuje się jednocześnie proces detradycjonalizacji, czyli zmiany sposobu przekazywania kultury z pokolenia na pokolenie oraz jej wymiaru (najczęściej jej zubożenia).

^{*} Ustawodawstwo państwowe lub umowy międzynarodowe niejednokrotnie są wykorzystywane przez grupy etniczne w walce o emancypację, autonomię lub niepodległość. Dzięki nim stają się świadomymi podmiotami. Podobnie środki komunikacji, które w innych sytuacjach są oceniane jako negatywne, gdyż negatywnie wpływają na wspólnotę (np. jej rozbięcie), są wykorzystywane do wzmocnienia postaw wobec własnej tradycji, a tym samym służą wzmocnieniu własnej odrębności i tożsamości (Nowicka 1972: 21–22).

W tym świetle „tradycja” i „regionalizm” nie są kategoriami obiektywnymi, ale jednocześnie i opisującymi i wartościującymi. Czy stwierdzenie, że „zaciera się specyfika charakteru kultur regionalnych, w tym fizycznie zostaje unicestwiony dziedziczny niegdyś z pokolenia na pokolenie krajobraz architektoniczny” nie nabiera wartościującego charakteru, gdy w jego obecności pojawiają się ogólnikowe opisy typu: *osłabia się stare więzi, poszerza się skala patologii społecznych, zamierają tradycyjne i przez wieki praktykowane w wielu gminach zawody?* (Kania, 1999: 51–53). Czy w podobnie brzmiącym tonie słowa: *występuje dotkliwy deficyt w zakresie edukacji regionalnej* (Bienisz 1999: 53) nie zdradzają pragnień, zaangażowania i orientacji ich autora? Czy sformułowania: *szansą są: dbałość o lokalne symbole, nazwy, troska o język i jego czystość w tym o gwara, dbałość o świadomość lokalną i historyczną, oraz tożsamość regionalną i narodową, lub: dbałość o tradycje kultury regionalnej, siłą kultury powiatu jest siła kultury gmin* (Kania 1999: 53) nie mieszczą się w obrębie działań społeczno-politycznych mających zmienić obecną rzeczywistość? Czy nie odzwierciedlają one wartościującej i zaangażowanej postawy? Dzieje się tak dlatego, że istota ludzka jest istotą działającą, uwiklaną w życie własnego społeczeństwa, a podejmując działania musi wartościować (Elias 2003: 101, 105).

„Tradycja” wpisuje się również w obręb ekonomiczny, jako dobro stara się ją włączyć w orbitę handlu, ekonomii, zatrudnienia i turystyki. Przestaje już być tylko kwestią tożsamości. Staje się elementem turystyki, towarem promocyjnym (w promowaniu regionu – tradycja jest najbardziej zmitologizowana). Przecistawiając się unifikacji i homogenizacji odpowiada na potrzeby konsumpcyjnej rzeczywistości wymagającej ciągłego zachwycania (występują razem aspekty popularyzatorski i komercyjny). Odpowiednio „okrojona” tradycja staje się nie tylko wyznacznikiem tożsamości, ale i częścią ekonomii. Takie stanowisko przedstawił M. Wróbel:

bogate życie kulturalne (można przyjąć z faktu istnienia wielu stylów życia i tożsamości), duża ilość propozycji mają ogromny wpływ na pobudzenie gospodarki poprzez rozwój ruchu turystycznego [...], w konsekwencji czego powstają nowe miejsca pracy (Wróbel 1999: 67).

Proces mityzacji tradycji łączy się z działaniami mającymi na celu opiekę nad dziedzictwem kulturowym regionu. Ma ono stać się podstawą wzmocnienia więzi lokalnych i tożsamości oraz aktywizować do dalszych działań rozwijających własny region. Mamy tutaj sytuację, w której istnieje możliwość jednoczesnego akcentowania opozycji „swój”–„obcy” oraz podkreślenia obecności ogólnonarodowej wspólnoty lub przynależności do wspólnego pnia kulturowego. Może także pojawić się sytuacja, w której grupa orientuje się na samą siebie, a wspólnota narodowa, z którą jest połączona, jawi się jej jako sztuczna i narzucona (mamy wtedy do czynienia z pewną formą separatyzmu).

W ramach zmitologizowanej tradycji i regionu pojawiają się przejawy patriotyzmu lokalnego typu: „My Cieszyńsiacy”, „My stela”, „My górale”, inicjatywy typu: prywatne izby regionalne, izby pamięci, strony internetowe miłośników regionu itp. Takie działania mogą m.in. wspierać obronę przed atomizacją, którą przyniosła modernizacja. „Tradycja” jest *antidotum* na dyskomfort życia w niepewności.

Mitologizowana tradycja i kultura działa niczym nakaz, zmuszając do wykonania powinności w stosunku do własnej grupy. Mówienie o tradycji w tym wymiarze,

a dokładnie o jej zapomnieniu, spotyka się z reprimendą, szczególnie wtedy, gdy krytykuje się to, co przynosi modernizacja oraz współczesne wychowanie w nieufności do wartości własnej kultury, w ignorancji historycznej, które prowadzą do sceptycyzmu wobec sensu określenia własnej tożsamości oraz grożą podatnością na manipulację (Olbrycht 1999: 34–35). „Kultura tradycyjna”, „przeszłość” jawi się jako rezerwuuar energii, z którego można korzystać w celu uzdrowienia kondycji człowieka. Owe trendy można odnaleźć w programach szkolnych, które coraz częściej przewidują wprowadzenie przedmiotu nauki o tradycji i dziedzictwie kulturowym regionu.

„Tradycja” dzięki opisom etnograficznym, zyskuje rangę autorytetu naukowego i zaczyna żyć swoim życiem, wspomagając tym samym proces dalszej mityzacji tradycji. Podobnie jak sondaż lub opinia społeczna staje się częścią działań socjotechnicznych i propagandy. Elementy mityzacji tradycji można doszukać się np. analizując *Uchwałę uczestników konferencji Kultura w powiecie – balast czy szansa zorganizowanej w dniach 9–10.04.1999 r. w ówczesnej Filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie*. Widoczne jest to w następujących sformułowaniach: a) opis jej pozytywów, b) negatywne skutki jej upadku, c) szanse dla rozwoju regionu i jej mieszkańców, d) drogi jej reanimacji nawołujące do jej utrwalenia (potwierdzenie jej wyjątkowego charakteru), np.

bezwzględna potrzebę utrwalania i rozwijania regionalnego dziedzictwa kulturowego [...], edukacja regionalna oraz ochrona dziedzictwa kulturowego [...], konieczność promowania kultury regionu, eksponowanie bogactwa i odrębności jego kultur regionalnych i lokalnych (Uchwała 1999: 70).

W imię zmitologizowanej wartości postuluje się utrwalanie i rozwijanie walorów tradycyjnej kultury. Wielu ludzi w ramach rozumienia tradycji jako wartości „świętej” wkłada swój wysiłek w podtrzymywanie: pieśni, melodii, strojów, tańców, gwary, tworzy amatorskie zespoły, towarzystwa miłośników ziemi, wsi, gmin, kółka fotograficzne, konkursy gwary itp. Oczywiście tego typu działania są i mogą mieć charakter selektywny.

Podsumowując można stwierdzić, że proces mityzacji „przeszłości” jest obecny wszędzie i coraz częściej staje się elementem walki w procesie emancypacji. Pisz o tym Ryszard Kapuściński wypowiadając się z perspektywy 40 lat swego podróżowania po świecie:

uderzyła mnie ogromna zmiana, jaka nastąpiła w mentalności społeczeństw pokolonialnych [...], ci ludzie poczuli się manifestacyjnie dumni z własnej kultury [...], dawali mi do zrozumienia, iż rodzima kultura im wystarczy, że już nie potrzebują Europy. Zauważyłem, że wraz z duchowo-kulturowym odrodzeniem tradycji lokalnych dokonuje się podniesienie etycznego poziomu stosunków międzyludzkich. W tych nowych realiach człowiek czuje się istotą bardziej godną, domagającą się uznania, ale działa to także w drugą stronę – dba on zarazem o to, by okazywać szacunek i życzliwość innym (Kapuściński 2002: 49–50).

Powyższa diagnoza nie zmienia faktu, że, paradoksalnie, mit tradycyjnej kultury wykorzystują zarówno przeciwnicy, jak i zwolennicy postępu. Każdy mit „tradycyjnej wsi”, tego, co „tradycyjne”, jest dostosowany do pewnej wizji kosmosu (porządku). Szczególne miejsce zajmuje tutaj mit „pozytywny”. Każda z takich sytuacji bu-

dzi do życia nową wersję mitu: inną w przypadku, gdy członkowie grupy uświadamiają sobie rozpad własnego systemu, inną, gdy grupy dążą do walki o niepodległość, autonomię, lub gdy chcą dokonać rewindykacji dotychczasowego układu społeczno-politycznego.

Bibliografia

- BARTHES ROLAND, 2000, *Mitologie*, Warszawa.
- BALMAN ZYGMUNT, 2000, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa.
- BAUMAN ZYGMUNT, 2006, *Moralność w niestabilnym świecie*, Poznań.
- BELL DANIEL, 1998, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszawa.
- BIENIASZ STANISŁAW, 1999, *Autorska scena górnośląska. Ośrodek edukacji regionalnej i wychowania dla sztuki*, [w:] Antoni Gładysz (red.), *Kultura w powiecie. Problemy – zagrożenia – perspektywy (materiały z konferencji radnych powiatowych w dniach 9–10 kwietnia 1999 r. w Filii UŚ)*, Cieszyń, s. 55–60.
- BLOCH ERNST, 1984, *Czy istnieje przyszłość w teraźniejszości*, [w:] Joanna Kurczewska, Jerzy Szacki (red.), *Tradycja i nowoczesność*, Warszawa, s. 14–29.
- BLOOM ALLAN, 1997, *Umysł zamknięty*, Poznań.
- BOKSZAŃSKI ZBIGNIEW, 2006, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa.
- BRUCE STEVE, 2006, *Fundamentalizm*, Warszawa.
- BURSZTA JOZEF, 1974, *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, Warszawa.
- BURSZTA WOJCIECH, 1998, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań.
- BURUMA IAN, MARGALI AVISCHAI, 2006, *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*, Kraków.
- CHRIS BARKER, 2005, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, Kraków 2005.
- EDENSOR TIM, 2004, *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, Kraków.
- ELIAS NORBERT, 2003, *Zaangażowanie i neutralność*, Warszawa.
- GEERTZ CLIFFORD, 2000, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, Warszawa.
- GLADYSZ ANTONI, 1999, *Jakość życia kulturalnego mieszkańców powiatów jedną z ważnych dźwigni rozwoju kraju*, [w:] Gładysz Antoni (red.), *Kultura w powiecie. Problemy – zagrożenia – perspektywy (materiały z konferencji radnych powiatowych w dniach 9–10 kwietnia 1999 r. w Filii UŚ)*, Cieszyń, s. 23–32.
- HANSON ALLAN, 1999, *Kreowanie Maorysa: wynalazek kultury i jego logika*, [w:] Wojciech Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa, s. 183–201.
- HORGAN JOHN, 1999, *Koniec nauki – czyli o granicach wiedzy u schyłku ery naukowej*, Warszawa.
- KANIA TADEUSZ, 1999, *Cechy i tendencje kultury lokalnej (wskazówki do działań samorządów)*, [w:] Gładysz Antoni (red.), *Kultura w powiecie. Problemy – zagrożenia – perspektywy (materiały z konferencji radnych powiatowych w dniach 9–10 kwietnia 1999 r. w Filii UŚ)*, Cieszyń, s. 51–53.
- KAPUŚCINSKI RYSZARD, 2002, *Świat jest wielką sprzecznością*, „Znak” 1, s. 69–68.
- KLEMCZAK STEFAN, 2006, *Szaleństwo prób definiowania mitu*, [w:] Mit w badaniach religioznawców, (red.) Jan Drabina, Kraków, s. 45–64.
- KWIATKOWSKI PIOTR TADEUSZ, 1985, *Společné reguly tvorzenia tradyciji*, „Studia Socjologiczne” 3–4, s. 93–107.
- MEAD MARGARET, 2000, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, Warszawa.
- MIKLICZ MARIA, 2006, *Zagadnienia mitu w nowszych opracowaniach naukowych – uwagi recenzyjne*, [w:] Jan Drabina (red.), *Mit w badaniach religioznawców*, Kraków, s. 161–163.
- MROZEK-DUMANOWSKA ANNA, 2000, *Współczesny ruch odnowy islamu. W poszukiwaniu własnej tożsamości kulturowej*, Warszawa.
- NOWICKA EWA, 1972, *Bunt i ucieczka. Zderzenie kultur i ruchy społeczne*, Warszawa.
- OLBRYCHT KATARZYNA, 1999, *Edukacja kulturalna w Polsce u progu XXI wieku*, [w:] Antoni Gładysz (red.), *Kultura w powiecie. Problemy – zagrożenia – perspektywy (materiały z konferencji radnych powiatowych w dniach 9–10 kwietnia 1999 r. w Filii UŚ)*, Cieszyń, s. 33–38.
- STRUTYŃSKI MACIEJ, 2006, *Polak-katolik jako mit polityczny* [w:] Drabina Jan (red.), *Mit w badaniach religioznawców*, Kraków, s. 147–160.

SZACKI JERZY, 1971, *Tradycja. Przegląd problematyki*, Warszawa, s. 147–160.

TISMANEANU VLADIMIR, 2000, *Wizje zbawienia. Demokracja, nacjonalizm i mit w postkomunistycznej Europie*, Warszawa.

Uchwała uczestników konferencji „Kultura w powiecie – balast czy szansa” zorganizowanej w dniach 9–10 kwietnia 1999 r. w Filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie, [w:] Gładysz Antoni (red.), *Kultura w powiecie. Problemy – zagrożenia – perspektywy (materiały z konferencji radnych powiatowych w dniach 9–10 kwietnia 1999 r. w Filii UŚ)*, Cieszyn, s. 69–70.

WILLIS PAUL, 2000, *Wyobrażenia etnograficzna*, Kraków.

WRÓBEL MARIUSZ, *Wielka szansa w oczach optymisty*, [w:] Gładysz Antoni (red.), *Kultura w powiecie. Problemy – zagrożenia – perspektywy (materiały z konferencji radnych powiatowych w dniach 9–10 kwietnia 1999 r. w Filii UŚ)*, Cieszyn, s. 65–68.